

ÉTICA INTERNACIONAL PLURALISTA *VERSUS* ÉTICA INTERNACIONAL SOLIDARISTA. UMA ABORDAGEM SOBRE A «FRAGILIDADE», «FALHANÇO» OU «COLAPSO» ESTATAL

*Odair B. Varela**

Sumário: Introdução - Moralidade, Diversidade e Imperfeição; 1. A Posição «Defensiva» da Ética Internacional Pluralista; 1.1. A Consubstanciação da *Societas* de Estados no Projecto Pluralista da «Sociedade Internacional Global»; 2. A Posição «Progressiva» da Ética Internacional Solidarista; 2.1. A Diluição da *Universitas* de Estados no Projecto Solidarista da «Cosmópolis»; 3. Para Lá do Pluralismo e Solidarismo Ético: Um Olhar Crítico.

Introdução: Moralidade, Diversidade e Imperfeição

As ideias morais são, pela sua natureza, indetermináveis. As suas fronteiras mudam constantemente e o seu conteúdo está sempre aberto a desafios e revisões. Por essa razão, Alasdair MacIntyre defende que «o debate moral é notoriamente inconclusivo»¹. Contudo, um discurso moral determinista tem dominado a política mundial, e os actores internacionais, nomeadamente os Estados, que põem em prática esse determinismo, estão, ou ficam, isentos de responsabilidade internacional. Como se infere, a ideia da «responsabilidade», tal como todo o discurso político, pressupõe a existência de, pelo menos, um elemento de «liberdade» usufruído, não só por aqueles que actuam ou exercem a governação, mas também, indubitável e fundamentalmente, por parte daqueles que reivindicam, ou exigem, o

* **Professor Assistente Graduado do Instituto Superior de Ciências Jurídicas e Sociais**

¹ MacIntyre, Alasdair (1990), *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, genealogy and Tradition*. Notre Dame: Notre Dame University Press, pp. 173-4.



«prestar de contas». Portanto, a presença de um determinismo moral nas relações internacionais pressupõe o asfixiar da liberdade humana, que constitui, supostamente, um dos pilares do Sistema Internacional, originando sérios motivos para preocupações, já que a diversidade e imperfeição humana são nitidamente postas em causa. Já Edmund Burke observava, a respeito dos «direitos» que se baseiam em visões das relações humanas, que a sua principal fraqueza prende-se com o facto de que a «sua abstracta perfeição constitui a sua derrota prática»².

No que concerne à questão da diversidade, Robert Jackson considera que, tendo em vista que a diversidade humana constitui uma realidade incontornável da política mundial, os Estados devem, de alguma maneira, encontrar uma forma prática e justificável de navegar e operar a sua política externa através de um mundo diferenciado, com o fito de ter uma «Sociedade (*Societas*) Global de Estados» justa. No entanto, ele acrescenta que «(...) talvez o futuro seja, mais do que o presente e o passado, menos diversificado, devido ao ‘encolher’ do globo face à globalização acelerada»³. Todavia, mesmo perante tal cenário de aceleração, seria necessária uma extraordinária convergência para reduzir, significativamente, a diversidade humana mundial. A materialização de tal panorama afigura-se pouco provável, pois, paradoxalmente, face à pressão excludente e homogeneizante da globalização neoliberal, vêm surgindo formas, essencialmente locais, mas também de alcance global, de resistência, que reavivam configurações culturais e tradicionais de luta emancipatórias, e que contribuem, curiosamente, para ao aumento da diversidade global.

As características que diferenciam, em detalhe, as populações são virtualmente intermináveis. Isso constitui um campo a explorar pelos romancistas que procuram «dissecar» as relações humanas, mas para os cientistas sociais e políticos, que procuram generalizar sobre as

² Burke, Edmund (1999), «Reflections on the Revolution in France», in *Selected Works of Edmund Burke*, vol 2. Indianapolis: Liberty Fund, p. 151.

³ Jackson, Robert (2000), «A Few Thoughts on the Pluralist of Ethics of World Politics», *Paper for the «Failed States» Conference*, Florence, April 7-10, p. 2.

mesmas num mesmo sentido, constitui uma frustração. Assim, torna-se fundamental que se deixe de reflectir sobre as pessoas sob a nossa própria órbita social, ignorando a sua inerente diversidade. A heterogeneidade humana a nível internacional é constatada, por exemplo, através da diferença e variedade social, cultural e económica entre os Estados-membros da sociedade internacional. Estas disparidades e multiplicidades que trespassam estes Estados, podem certamente mudar com o tempo, levando que alguns Estados se recolhem numa escala particular, mas devem seguramente permanecer para sempre.

No que diz respeito à imperfeição humana, é certo que se pode afirmar que a família humana encerra diferenças quase intermináveis, mas, por outro lado, ela revela, numa visão opinativa, uma curiosa e fundamental unidade e – pode-se ficar tentado a dizer – solidariedade. É manifesto que isso, segundo Robert Jackson, não é o tipo de solidariedade que os «solidaristas» das relações internacionais têm em mente, por proporem uma solidariedade que é «antagónica à imperfectabilidade e ao progresso humano»⁴. A sua visão, segundo Jackson, é «uma versão do ‘pelagianismo’: a fé na capacidade do ser humano de se aperfeiçoar pela sua própria vontade e criar uma comunidade humana perfeita»⁵.

Estas e outras questões irão, de seguida, ser debatidas no âmbito de duas abordagens éticas rivais, apesar de se identificarem teoricamente com a abordagem da sociedade internacional nas relações internacionais, no sentido de vislumbrar o seu posicionamento perante a problemática dos denominados Estados frágeis, falhados ou colapsados⁶.

⁴ Jackson (2000), *idem*, p. 3.

⁵ Jackson (2000), *ibidem*, p. 3. O «pelagianismo» constitui uma «doutrina herética propagada no séc. V pelo monge bretão Pelágio, que negava a graça e o pecado original», in *Dicionário Universal de Língua Portuguesa*, Texto Editores, 1999.

⁶ Estas catalogações são utilizadas pelas principais instituições internacionais como a Organização das Nações Unidas (ONU), o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial (BM) – e acriticamente instrumentalizadas nas academias ocidentais e não só –, para se referir aos Estados que – por enfrentarem graves problemas internos derivados, por exemplo, de guerras civis –, não cumpram os requisitos tidos como essenciais para o Estado moderno de modelo eurocêntrico, como, por exemplo, o monopólio legítimo do uso da força, na linguagem *weberiana*. Procuramos realizar uma análise crítica da conceptualização eurocêntrica do fenómeno de «fragilidade», «falhanço» ou «colapso» estatal em: Varela, Odair (2005), *Para Além de Vestefália e Cósmpolis: Que Governação Para os Estados «Frágeis», «Falhados» ou «Colapsados»?*, Tese de Mestrado. Coimbra: Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

1. A Posição «Defensiva» da Ética Internacional Pluralista

Para a doutrina pluralista, a ética internacional tem sido construída historicamente sobre a sólida plataforma da imperfeição humana, devido às expectativas comuns que temos sobre a conduta dos outros seres humanos. Segundo essa doutrina, essas expectativas não mudam com o tempo e nem com a distância, permanecendo sempre o mesmo em qualquer sítio e em qualquer altura.

Para John Randolph Lucas, tendo em consideração as três áreas principais onde se situa a imperfeição humana – informação e conhecimento, julgamento e valores - torna-se necessário a existência de uma moralidade internacional, na qual a prudência e as virtudes políticas desempenham um papel muito importante como *standards* comuns de conduta entre Estados. Caso contrário, as relações internacionais, em vez de se pautarem pelos valores partilhados pelos seus actores, serão confinadas a actividades instrumentais que respondem apenas a interesses estreitos e próprios de cada um⁷. Na mesma senda, Jackson defende que a ética internacional, tal como qualquer outra moralidade prática, deve lidar com seres humanos, não como se quer que eles sejam, mas sim como realmente são, adaptados às acções e circunstâncias em que vivem, contrapondo-se, assim, a qualquer tipo de determinismo⁸.

A doutrina do pluralismo ético nas relações internacionais posiciona-se tanto contra o relativismo como contra o universalismo ético. No caso do relativismo, os pluralistas consideram que, tendo em vista que se trata de uma doutrina cujas normas de conduta são socialmente condicionadas – pela cultura, história, geografia, economia, etc., ela acaba, conseqüentemente, por tornar impossível a comunicação não instrumental e a interacção entre os povos de diferentes culturas e civilizações. Ou seja, o relativismo postula uma incomunicabilidade entre esses povos, levando a que as culturas e as civilizações destes

⁷ Lucas, J. R. *apud* Jackson (2000), *idem*, p. 4. Cf. também Lucas (1993), *Responsability*. Oxford & New York: Clarendon Press & Oxford University Press; (1980), *On Justice*. Oxford: Clarendon Press; e (1970), *The freedom of the will*. Oxford: Clarendon Press.

⁸ Jackson (2000), *ibidem*, p. 4.

se tornem no seu próprio mundo. Apresenta-se, assim, uma imagem de populações hermeticamente fechadas, excluindo, por conseguinte, a possibilidade de existir uma ética internacional. Nesse cenário, o máximo que se consegue são relações instrumentais⁹. A conclusão é de que o relativismo conduz a uma visão instrumentalista das relações internacionais e encontra-se no pólo oposto da visão moral do direito natural ou dos direitos humanos.

Inversamente, os seus defensores vêem o pluralismo ético como uma doutrina intermédia de reconhecimento e comunicação entre diferentes povos, baseado em valores e normas comuns, independentemente da visão ou interpretação particular que estas sofrem pelas diferentes formas sociais de condução da vida. Para Isaiah Berlin, o pluralismo ético é a concepção de que existem muitos e diferentes fins que o homem pode procurar e de que este é completamente racional e capaz de entender o outro¹⁰. Nesse contexto, o pluralismo defende o princípio da «humanidade comum» respeitando, simultaneamente, e em pleno, a dignidade de diferentes culturas e civilizações. Mas os seus defensores enfatizam que não se deve confundir este princípio com a doutrina cristã do direito natural ou com a doutrina ocidental dos direitos humanos.

No que diz respeito ao universalismo ético, os teóricos pluralistas reconhecem a existência de uma variedade moral universal emoldurada por diferentes civilizações e culturas. Porém, defendem que o nível normativo de uma civilização não pode ser usado para julgar o nível de outra, repudiando, deste modo, o imperialismo cultural. Por outro lado, rejeitam a inexistência de níveis comuns de conduta entre os homens «civilizados», posicionando-se, igualmente, contra a alegada anarquia do mundo multi-civilizado. O pluralismo ético internacional afirma, desta forma, a possibilidade de existência de uma inteligibilidade mútua, reconhecimento, comunicação e interação entre a diversidade e a igualdade (comum), já que recusa em abdicar

⁹ Cf., entre outros, Jackson (2000), Berlin, Isaiah (1998), «From Hope and Fear Set Free», in Hard, Henry; Hausheer Roger (eds.), *The Proper Study of Mankind*. London: Pimlico.

¹⁰ Berlin (1998), *idem*, pp. 91-118.

de uma em função da outra: nem o relativismo nem o universalismo, mas sim o pluralismo¹¹.

1.1. A Consubstanciação da *Societas* de Estados no Projecto Pluralista da «Sociedade Internacional Global»

A realização do projecto pluralista da ética internacional implica a existência de uma civilização internacional «minimalista». Essa ideia aproxima-se da noção de Herbert Lionel Adolphus Hart sobre a existência de um «conteúdo mínimo» de direito natural. Para ele, existem certamente «princípios de conduta universalmente reconhecidos (...) que têm como base verdades elementares acerca do ser humano, o seu ambiente natural e anseios, [que] podem ser considerados como sendo o conteúdo mínimo do direito natural, em contraste com construções mais grandiosas e desafiadoras que têm sido proferidas sob esse nome»¹². Para os pluralistas, este mínimo traduz-se nos princípios do reconhecimento e da reciprocidade, mediante os quais é melhor entendido, e que estão entre as normas básicas do direito internacional e da prática diplomática. Alguns destes autores, como é o caso de Jackson, pensam, contudo, que o termo «civilização» não é o melhor para captar este conceito de mínimo internacional. Este autor, em particular, é apologista da expressão «civildade» por considerar que evita a errónea conclusão de que existe uma «civilização global» comparável à ocidental, confúcia, islâmica ou outra qualquer civilização humana, mesmo sendo superior a todas elas¹³. Desta maneira, para ele, a conduta internacional prescrita por uma «sociedade internacional global» consubstancia-se simplesmente em normas, práticas e instituições de «civildade» que se aplicam às relações humanas dentro da esfera internacional, que muitas vezes atravessam as civilizações¹⁴.

¹¹ Cf., entre outros, Jackson (2000), Berlin (1998).

¹² Hart, H. L. A. apud Jackson (2000), idem, p. 6. Cf. também Hart (1961), *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press; e (1963), *Law, Liberty and Morality*. Stanford: Stanford University Press

¹³ Jackson (2000), idem, p. 11.

¹⁴ Jackson (2000), ibidem, p. 11.

Do que foi dito, a sociedade internacional global pode ser entendida como um «arranjo» constitucional que procura acomodar a diversidade humana e, simultaneamente, tentar assegurar a humanidade comum, conferindo substância e expressão institucional ao pluralismo. Todavia, devido à existente diversidade cultural e religiosa da sociedade internacional global contemporânea, pode-se pensar, efectivamente, que a *societas* global de Estados está inclinada a favor da diversidade humana e contra a humanidade comum, apesar de, segundo os pluralistas, a realidade contradizer essa aparência, por vezes persistente. Para eles, a humanidade comum, expressa politicamente mediante o princípio da auto-determinação, foi fundamental para que os novos Estados saídos da descolonização, após II Guerra Mundial, pudessem ter um real reconhecimento universal, perante a ausência de uma abrangente civilização global que nunca existiu e nem existe¹⁵. Podemos afirmar, então, que, para a ética internacional pluralista, o direito à auto-determinação, baseado na existente jurisdição territorial (o território colonial), serviu o propósito de evitar um princípio de reconhecimento etnocêntrico, baseado nos *standards* da civilização ocidental.

O facto é que, para os autores pluralistas, a acomodação da diversidade humana e a afirmação da humanidade comum é feita mediante uma ética pluralista prática acerca da política mundial. Isso demonstra que, para eles, os valores da diversidade humana e da humanidade comum são compatíveis e reconciliáveis, em vez de contraditórios e conflituais e que o quadro normativo dessa reconciliação constitui a sociedade internacional global, definida pelos procedimentos do direito internacional e da diplomacia, ou diálogo. Como é óbvio, assumem que se o cenário de uma sociedade internacional global for

¹⁵ Cf., entre outros, Jackson (2000). O princípio da auto-determinação é institucionalizado, após a descolonização, pelas regras da soberania estatal, integridade territorial e da não-intervenção. É de referir, no entanto, que este princípio que comprova a «humanidade comum», ao ser visto nas relações internacionais como o direito a ser politicamente independente, isto é, livre de intervenção pelos governos estrangeiros, apenas confere uma «liberdade negativa», o que, em si, fragiliza as bases da «humanidade comum», podendo suscitar muitas críticas relativamente ao seu limitado alcance.

comummente apoiado, irá ser concretizável apenas se as principais normas desta sociedade corresponderem aos «legítimos» interesses e preocupações dos Estados-membros da sociedade internacional contemporânea.

Do nosso ponto de vista, o facto do referido «arranjo» institucional nunca ter passado da teoria é uma evidência da falácia da tese da sociedade internacional global, ou seja, na prática, o direito à autodeterminação nunca teve uma aplicação efectiva, proliferando casos de ingerência e de intervenção nos «assuntos internos» dos Estados pós-coloniais, para além dos problemas que a manutenção das fronteiras coloniais tem provocado, principalmente para as populações destes novos Estados. Assim, a tese de humanidade comum cai por terra e, com ela, a componente globalista da sociedade internacional preconizada pelos pluralistas, o que, aliás, à partida, se afigurava complicado devido ao facto dos dois termos «internacional» e «global» serem, do nosso ponto de vista, conceptual e empiricamente irreconciliáveis, neste caso. Por outro lado, é axiomático que no cenário internacional actual é difícil, para não dizer impossível, haver uma identificação entre os princípios primaciais da dita sociedade internacional global e os anseios dos Estados-Membros da sociedade internacional contemporânea, tendo em conta o domínio que sobre ela exercem alguns Estados que a moldaram e continuam a tentar ajustar, segundo os seus próprios desígnios.

O curioso é que, face a uma possível ou previsível crítica deste tipo, os teóricos pluralistas adoptam uma postura «defensiva», considerando que a sociedade internacional global não tem como esteio a democracia, mas sim a liberdade, ou seja, baseia-se na independência política. Esta, por sua vez, tem como base a soberania estatal, sendo esta a mais extensiva forma de liberalismo: o liberalismo internacional. Tendo em vista que o fundamento normativo do liberalismo internacional, que se baseia em Estados, é a liberdade negativa, a ética implícita é fundamentalmente liberal nesse senso negativo: é a ética da coexistência, do vive e deixa viver e do «cuida dos teus próprios

assuntos», que defende que as populações dos Estados sabem o que é melhor para si próprios¹⁶.

O pluralismo normativo acima preconizado constitui a moralidade de cada um trilhar o seu próprio caminho. Deste modo, o valor humano mais importante da sociedade internacional global é a oportunidade que confere a um povo, em qualquer parte do mundo, de fazer da sua independência política o que bem entender, sem se preocupar com a interferência estrangeira. Desta forma, a liberdade, num sentido negativo, surge como uma garantia normativa conferida por essa sociedade. Contudo, não oferece garantias normativas, ou outras, de que a liberdade internacional será usada de forma efectiva. Por outras palavras, para os assuntos «humanos» não existem tais garantias. No entanto, para os pensadores do pluralismo ético, esta garantia fixa ou localiza a responsabilidade política nas mãos dos povos. Estes aparecem assim, livres da intervenção externa, livres de falhar e livres de ter sucesso. A responsabilidade aparece, neste cenário, como o marco da liberdade numa sociedade de Estados. O seguimento desse pensamento pluralista surge na postura dos Estados da Ásia e da África que colectivamente declararam: «Não queremos nenhum tratamento especial. Não desejamos ser protegidos; queremos que nos seja permitido cometer os nossos próprios erros, e trabalhar para nossa própria salvação (...)»¹⁷. Esta visão normativa do liberalismo clássico, que pode ser definido como a capacidade de poder não aceitar ou tolerar o pluralismo, bem como a de aceitá-la por completo como um valor, é por vezes levada ao extremo pelos pensadores pluralistas ao defenderem que a *societas* de Estados constitui o exemplo último de liberalismo político ao conferir a liberdade a todos os cantos do globo. A mitigação e resolução dos conflitos de valores ou de outro tipo reduziram-se à aplicação dos arranjos nor-

¹⁶ Sobre o Liberalismo Internacional, cf., entre outros, McGrew, Anthony (2002); «Liberal Internationalism: Between Realism and Cosmopolitanism», in Held, David; McGrew, Anthony (orgs), *Governing Globalization: Power, Authority and Global Governance*. Cambridge: Polity Press, pp. 305-24.

¹⁷ Perham, Margery (1935), «Some Problems of Indirect Rule», *Journal of the African Society*, nº 34, p. 13.

mativos (como o Direito Internacional e a diplomacia) que, segundo Jackson, vêm «domesticando» os valores das diferentes culturas e civilizações ao confiná-los à jurisdição interna dos Estados, mantendo-os prisioneiros¹⁸. Concluindo, a aplicação da doutrina pluralista, mediante as normas da auto-determinação, da soberania e da não-intervenção, evitaria, assim, a imposição de valores de uns Estados sobre outros. No entanto, apesar de defendermos que a atitude «tolerante» dos pluralistas perante o «falhanço» interno dos Estados e a postura «intolerante» perante as vigentes condições internacionais que impedem as populações destes Estados de viver as suas vidas colectivamente, não constituírem apenas uma cínica indiferença, o facto é que a posição pluralista é usada como argumento e álibi pelas elites de alguns Estados pós-coloniais, para se furtarem à responsabilização pelas consequências desastrosas de suas políticas excludentes e de cariz neo-colonial.

Perante o aumento de intervenções externas no mundo pós-Guerra Fria, nomeadamente a intervenção militar da NATO na antiga Jugoslávia em 1999, na qual a resolução 1244 (1999) do Conselho de Segurança das Nações Unidas transfere a autoridade civil suprema no Kosovo da Federação Jugoslava para as Nações Unidas, transformando essa província num «protectorado» internacional, os teóricos pluralistas vêm-se posicionando contra a possibilidade dessas intervenções poderem ser vistas como estando na base de um movimento normativo na sociedade internacional que possa justificar o ressurgimento da aplicação da tutela internacional¹⁹. A tentativa de discernir essa animação normativa foi feita, por exemplo, por William Bain através da análise, não da atractividade, da prudência, da eficácia ou das consequências da intervenção humanitária, mas sim do debate moral que existiu em torno do caso de Kosovo. Esta análise questiona se a intervenção feita na antiga Jugoslávia revela um precedente suficientemente persuasivo que possa, futuramente, alterar ou derrubar a constituição pós-colonial da sociedade internacional, que esvaziou a legitimidade da tutela por

¹⁸ Jackson (2000), *idem*, p. 6.

¹⁹ *United Nations Security Council Resolution 1244 (1999)*, Adoptada pelo Conselho de Segurança na sua 4011ª reunião, no dia 10 de Junho de 1999, S/RES/1244 (1999).

esta não se aplicar aos Estados independentes²⁰. Sob os artigos 77º e 78º da Carta das Nações Unidas, o sistema internacional de tutela aplica-se somente aos antigos mandatos da Sociedade das Nações, territórios capturados às potências vencidas na I Guerra Mundial, mas nunca a territórios que se tornaram membros da ONU. De forma expressa, o artigo 78º da Carta proíbe a aplicação do sistema de tutela «aos territórios que se tornaram membros da ONU»²¹.

Para justificarem a sua posição defensiva, os pluralistas baseiam-se na abordagem do positivismo legal ou jurídico. Esta doutrina vê o direito internacional como estando «enraizado nas práticas da sociedade internacional – nos costumes e acordos reconhecidos pelos Estados como governando as relações entre eles – e que as suas regras podem ser determinadas mediante o exame das evidências da actual prática diplomática e não pela dedução dos princípios básicos do direito natural»²². A tradição legal positivista vigente na sociedade internacional «impede» que as intervenções militares externas se baseiem em considerações éticas, morais ou de direito natural. Mesmo o direito de intervenção humanitária, que se baseia em acordos internacionais tais como a convenção sobre o genocídio, que é um dos instrumentos do direito internacional humanitário, se enquadra nesta lógica tendo em conta que a Carta da ONU prevê a sua própria prevalência em caso de conflito com outras normas (art. 103º). Esse conflito existe, já que, por exemplo, a convenção sobre o genocídio estabelece a responsabilidade criminal individual e não o direito de intervenção. Por sua vez, a acção impositiva do Conselho de Segurança baseia-se na ameaça à paz e não no princípio da responsabilidade individual.

²⁰ William (2001), «Trusteeship: A Response to Failed States?», *Paper for the «Failed States» Conference, Florence*, April 10-14.

²¹ Roberts, Adam; Kingsbury, Benedict (1993), «Charter of the United Nations», in Roberts, Adam; Kingsbury, Benedict (eds.), *United Nations, Divided World*. Oxford: Clarendon Press, p. 501.

²² Nardim, Terry (1998); «Legal Positivism as a Theory of International Society», in Mapel, David R.; Nardim, Terry (eds.), *International Society: Diverse Ethical Perspectives*. Princeton: Princeton University Press, p. 18.

Dessa forma, os pluralistas defendem que o direito internacional positivo não é um lugar promissor para se proceder ao reavivar da tutela internacional, já que não ocorreu nenhuma mudança significativa na ordem normativa global que, após a descolonização, colocou o valor da auto-determinação acima da importância de se providenciar um «bom governo». A universalização desse valor, mediante a exportação para o mundo pós-colonial da teoria ocidental sobre a independência estatal, surge como base para a justificação moral que os pluralistas conferem à sociedade internacional. Esta teoria assume que a concepção do «bom» consiste em muitas e diferentes ideias e coisas, concebendo os Estados como «comunidades morais» (que está na base da doutrina da segurança nacional) no seu próprio direito, ou seja, são comunidades políticas capazes de perseguir a noção de «boa vida» que é distintamente própria para cada um deles. Assim, num mundo pós-colonial ou numa *societas* de Estados, em que os valores da soberania, integridade territorial e da não-intervenção, são justificados no sentido de preservar a diferença, a prática da tutela não pode ser acomodada, já que contêm os valores da interferência, da inequidade e do paternalismo.

De forma geral, para nós, o vigente pensamento pluralista sobre a ética internacional sofre de alguns males «mortais», bem patentes. Um deles é o facto de ser visto pelos seus teorizadores e seguidores como sendo «perfeito». Isso, por si só, constitui um paradoxo, na medida em que esse pensamento tem como alvo, ou objecto, um mundo que os próprios pluralistas distinguem como sendo «imperfeito». Ou seja, reconhece a diversidade e a imperfeição humana, mas fornece soluções normativas muito simplistas e dogmáticas para fazer face a isso, ignorando ou dando pouca relevância teórica ao que nós chamamos de «arranjos positivos» necessários à existência de uma suposta sociedade internacional global. A nosso ver, esse ignorar ou desvio teórico ostensivo em relação à *realpolitik* que vigora na cena internacional e dos efeitos que os processos de globalização vem provocando nos tais arranjos normativos ou institucionais, afigura-se como

uma defesa implícita e uma legitimação do actual Sistema Internacional marcadamente excludente. Por outras palavras, num cenário idealizado pelos pluralistas, os fenómenos apelidados de falhanço, colapso e fragilidade estatal vão continuar a ser votados à ignorância internacional, por via da perpetuação da ausência de qualquer interferência ou intervenção multilateral. Assim, os Estados que sofrerem estes fenómenos ficariam sujeitos a ingerências e intervenções externas unilaterais das grandes potências mundiais.

2. A Posição «Progressiva» da Ética Internacional Solidarista

Considerando a ética pluralista muito limitada, Campbell defende que «(...) os fundamentos normais (prudência, responsabilidade, etc.) das considerações éticas nas relações internacionais entre Estados soberanos, numa realidade anárquica, não podem ser mais consideradas teoricamente suficientes para este propósito, mesmo que a sua permanência ilusória continue sendo eficaz dentro do discurso político»²³. Curiosamente, a abordagem globalista ou solidarista das relações internacionais é fruto da transformação do pensamento pluralista clássico da escola inglesa²⁴. Como já vimos, a versão pluralista valoriza o princípio da não-intervenção como parte da integração normativa da sociedade internacional. Esta valorização é fortemente criticada pela abordagem solidarista. Inclusive alguns autores que não podem ser considerados solidaristas, criticam essa valorização, como é o caso, por exemplo, de Stephen Krasner, que argumenta que a «empírica inadequação do modelo vestefaliano constitui um problema para escola inglesa e, de forma mais abrangente, para os argumentos sociológicos que conceptualizam o Sistema Internacional como sendo uma sociedade internacional com normas mais ou menos garantidas»²⁵. Efectivamente, as violações (que nesse caso assumem

²³ Campbell, David (1966), «Violent Performances: Identity, Sovereignty, Responsibility», in Lapid, Yosef; Kratochwill, Friedrich (eds.), *The Return of Culture and Identity in IR Theory*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, p. 164.

²⁴ Sobre essa transformação cf. Brock, Lothar (2000), «Enforcement and Intervention vis à vis Falling States: Pro and Contra», *Paper for «Failed State» Conference, Florence, April 7-10*.

²⁵ Krasner, Stephen (1999), *Sovereignty: Organized Hypocrisy*. Princeton: Princeton University Press, pp. 51-52.

a forma de intervenções) ao modelo vestefaliano, vistas como sendo contrárias à soberania legal internacional, têm sido nota dominante mesmo dentro de áreas como a Europa Ocidental, que supostamente deve ser caracterizada como partilhando a mesma civilização. A respeito das realidades da sociedade internacional, outros autores, como Stanley Hoffmann, vão ainda mais longe observando que «não existe, de facto, nenhum código de comportamento singular, operacional e internacional. Existem códigos em competição, tradições filosóficas rivais e concepções de moralidade em choque»²⁶.

No que diz respeito à versão solidária da ética internacional propriamente dita, ao contrário dos pluralistas que defendem a existência do princípio da humanidade comum, que se traduz no direito à autodeterminação - um dos princípios basilares do direito internacional, os pensadores solidaristas contrapõem argumentando que existe um direito superior que é o «direito da humanidade». Este, segundo eles, «(...) identifica a justiça com *standards* morais que são independentes das práticas das actuais comunidades, tornando-se alternativo e subversivo em relação ao direito»²⁷. O direito da humanidade consiste em algo mais do que uma afirmação dos direitos humanos e das liberdades fundamentais que podem, em circunstâncias de graves emergências humanitárias, justificar a derrogação de regras de conduta vigentes na sociedade internacional. Já Henry Maine, no final do séc. XIX, defendia que o direito das nações é vinculativo para todos os homens em qualquer altura. Contudo, o solidarismo ético apesar de defender a existência do direito da humanidade, mostrando a sua aspiração ou vocação universal, as suas raízes ocidentais ou europeias suscitam muitas dúvidas e críticas. O próprio Maine, na altura, observou, de forma etnocêntrica e eurocêntrica, que as relações da sociedade internacional europeia estão sujeitas a um direito adicional:

(...) as nações cristãs da Europa e os seus descendentes deste lado do atlântico, pela vasta superioridade dos seus feitos

²⁶ Hoffmann, Stanley (1981), *Duties Beyond Borders: On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics*. Syracuse: Syracuse University Press.

²⁷ Nardim (1998), *idem*, p. 27.

nas artes, ciência e comércio, tal como na política e no governo; e, acima de tudo, pela luz brilhante, pelas verdades mais seguras e pela aprovação mais definitiva que a cristandade comunicou à jurisprudência ética dos antigos, estabeleceram um peculiar direito das nações para eles mesmos²⁸.

Assim, de igual forma que o pensamento pluralista – que se baseia no direito internacional vigente na sociedade internacional que, por sua vez, tem por base o direito internacional público da Europa, fruto da expansão e colonização europeia –, o «direito da humanidade» expressa, também, uma noção particular do que constitui uma «boa sociedade», apesar dos solidaristas preconizarem a sua aplicação universal. Desta forma, as acusações de como este pensamento não passa de mais uma tentativa neo-imperialista e re-colonizadora do Ocidente, surgem, do nosso ponto de vista, de forma inevitável. Iremos aprofundar esta questão no ponto seguinte.

O solidarismo ético, contestando os pluralistas que consideram o Estado uma entidade perfeitamente capaz de trilhar o seu próprio caminho, argumenta, numa justificação moral da sociedade internacional, que os direitos da estatalidade só se justificam caso sejam instrumentais à realização da «boa» sociedade que, segundo este pensamento, tem de estar conforme aos *standards* que consideram universais: direitos humanos, democracia e liberdade económica. Por outras palavras, esses direitos têm de estar subordinados à procura de fins partilhados, que são comuns a todos os seres humanos. Por oposição a uma *societas* de Estados, os solidaristas pugnam por uma *universitas* de Estados. Esta constituiria uma forma de associação solidária, na qual o direito é encarregado de atingir um dado propósito e só a realização deste último justifica a sua existência, dotando-o de um carácter instrumental e na qual a preservação da diferença huma-

²⁸ Maine, Henry Sumner (1894); *International Law*. London: John Murray, p. 33: «(...) the Christian nations of Europe, and their descendents on the side of the Atlantic, by the vast superiority of their attainments in arts, and science, and commerce, as well as in policy and government; and above all, by the brighter light, the more certain truths, and the more definite sanction with Christianity has communicated to the jurisprudence of the ancients, have established a law of nations peculiar to themselves».

na não constitui uma preocupação, mas sim a promoção da sua unidade. Para Michael Oakeshott, caso os associados da *universitas de Estados*, que procuram realizar um projecto substancial comum, tenham um líder, este deverá estar, de alguma forma, relacionado com esse projecto mediante a sua custódia, direcção ou gestão²⁹. Nesse cenário, a sociedade internacional, sob a fórmula da *universitas de Estados*, pode ser pensada como sendo uma receita «medicinal» ou um arranjo que visa a «salvação espiritual» dos seus membros. Uma sociedade internacional com este tipo de características, justifica-se, segundo os solidaristas, na medida em que possibilita a «reforma» dos ditos Estados frágeis, colapsados ou falhados e/ou a constituição mútua da liberdade humana e da sua individualidade. A ética solidarista entende que a *universitas de Estados* está destinado a evoluir para a Cosmópolis: a grande sociedade da humanidade.

2.1. A Diluição da *Universitas de Estados* no Projecto Solidarista da «Cosmópolis»

Para os teóricos da ética solidarista, perante as reivindicações que visam o desagrilhoar da mobilidade humana e, simultaneamente, a legitimação das fronteiras estatais, que resultou num diálogo incessante entre os esforços de criar e controlar as fronteiras territoriais e o empenho em transcendê-los, o sistema estatal saído dessa interacção encontra-se sempre em incessante mudança (devido à contínua mutação das actividades dos Estados, que agora transcendem as suas fronteiras) e irá, desembocar, inevitavelmente, no que apelidam de Cosmópolis.

A versão, digamos, solidária da ética internacional tem como atributo fundamental o enfatizar do princípio da moral cosmopolita. O comportamento, de acordo com esta moral, traduz-se na «boa cidadania internacional». Isso implica que os interesses nacionais sejam definidos progressivamente em termos de responsabilidades globais.

²⁹ Oakeshott, Michael (1993), *Morality and Politics in Modern Europe*, New Haven: Yale University Press, p. 203.

A *razão* dos Estados pode ser justaposta à *razão* dos seres humanos. Nessa visão, apesar de a soberania não perder a sua importância, o seu significado altera-se na medida em que os «assuntos internos» dos Estados se tornam objectos legítimos de escrutínio por parte de outros Estados ou organismos supra-estatais. Nesse sentido, a boa cidadania internacional pode implicar o uso da força com o fim de proteger os seres humanos, mesmo na ausência de autorização do Conselho de Segurança da ONU³⁰. Surgem, no entanto, dois problemas conceptuais:

1. A *razão* do direito que gere a relação inter-estatal também faz parte da moralidade cosmopolita. O uso da força em si é sempre problemático – mesmo quando designado para servir propósitos humanitários. Esse uso não pode ser justificado com o argumento de que serve fins morais. Existe um dilema de escolhas que se pode dissolver através da decisão a favor ou contra a aplicação da força, mas qualquer que seja a escolha, esta continuará a ser um problema moral em si mesmo. Por outras palavras, a imoralidade do uso da força não pode ser superada com as boas intenções do seu uso. Contudo, o uso da força não pode ser excluído de forma radical dos motivos morais.

2. O perigo da *razão* moral poder figurar como discurso justificativo do uso da força ou abrir o caminho à legitimação discursiva do seu uso. Em si mesmo, o uso da força reforça a posição de poder do impositor e revigora, também, as relações de poder no seio do grupo interventor (no caso de ser mais do que um actor a intervir), que reivindica o uso da força e que age como a autoridade legal. Assim, apesar dos agentes dos governos interventores operarem como «bons cidadãos internacionais», eles continuam sendo agentes de governos estrangeiros. Isso constitui parte do problema e não da solução.

Abrindo aqui um pequeno parêntese, uma das abordagens que tenta superar esses dois obstáculos é a de Jürgen Habermas. Este teó-

³⁰ Dunne, Tim, Nicholas, Wheeler (eds.) (1999), *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

rico considera que se pode permitir a intervenção militar nos Estados «falhados», sob a condição de que as forças intervenientes permaneçam «conscientes» do facto de que estarão exercendo o poder público na qualidade de actores «privados», e no pressuposto de que a intervenção desenvolva o objectivo de reforçar a ordem legal internacional que rege o comportamento inter-estatal. A primeira condição poderá chamar as partes a se unirem numa auto-reflexão constante sobre o que estarão a fazer e, sob o segundo pressuposto, poderá ser admissível estabelecer que a intervenção ocorra numa espécie de antecipação da ordem mundial³¹.

É manifesto, na nossa visão, que essa abordagem abre em torno desta questão, uma nova perspectiva histórica, na qual tanto a abordagem pluralista como a solidarista falharam redondamente, para além de exprimir condições razoáveis e «perfeitamente» realizáveis. Contudo, apesar de ser tentador seguir este pensamento de Habermas, deve-se ter em conta que essa abordagem, tal como a perspectiva solidarista, reproduz algumas das limitações do conceito de «guerra justa», justapondo a moralidade e o direito. Ademais, partilha com a abordagem legalista alguns dos problemas do conceito de intervenção humanitária, ignorando o papel protector da soberania estatal, do princípio da não-intervenção e da auto-determinação, num mundo com uma distribuição desigual de poderes e de capacidades³².

Para além destas pertinentes questões, existem outros tipos de factores que contribuem, segundo os pensadores solidaristas, para dificultar ainda mais a forma como se lida com a Cosmópolis:

1. O défice de conhecimento acerca da complexidade das organizações e actividades que unem os seres humanos por todo mundo. Os estudiosos do que foi apelidado de «relações internacionais» têm a tendência em focar o seu estudo num tipo de unidade territorial, o Estado, tendendo a criar uma visão falsamente simples das relações humanas a nível mundial, simplificando a sua complexidade para

³¹ Habermas (1999) *apud* Brock (2000), *idem*.

³² Cf., entre outros, Jackson (2000), *idem*.

tornar o seu entendimento mais fácil, para além de serem influenciados pela ideologia das autoridades estatais e dos símbolos patrióticos. Óbvia evidência disso é o amplo uso escolar do termo «Estadonação» como sinónimo de «Estado». Com efeito, a maior parte dos Estados considerados frágeis, falhados ou colapsados constituem, na verdade, «Estados pluri-nacionais», nos quais muitas dessas nações nunca aceitaram a sua própria inclusão ou esta foi efectivada de forma incipiente pelo aparelho estatal. Essa visão estatocêntrica do mundo funciona «(...) como uma barra de ferro fundido [que] exerce um despotismo transcendente sobre a realidade»³³.

2. A tendência para interpretar os Estados como entidades duradouras, apesar do facto do *atlas* histórico revelar que o fluxo constante da história constitui a norma e não a excepção. O sucesso da «auto-determinação» motivou, usualmente, a criação de novos Estados com novas minorias insatisfeitas e, por vezes, a oferta da «independência» às ex-colónias, mais com o fito de satisfazer os interesses de intervenientes externos do que satisfazer as identidades locais. Desta forma, cada resposta às exigências de auto-determinação tem a tendência para engendrar novas reclamações dentro dos novos Estados formados.

3. A existência de visões irrealistas sobre a natureza e os benefícios da «soberania», que são encontradas nas exigências de soberania por parte dos líderes e cidadãos dos Estados, e por parte daqueles que procuram impor a estatalidade. Contrariando essas visões, David Held considera que «(...) o nosso mundo é um mundo composto por comunidades de fé»³⁴. Ele enfatiza que a soberania se encontra dividida entre várias agências, afirmando que a «(...) intervenção dos Estados num sistema internacional cada vez mais complexo tanto limita a sua autonomia [radicalmente nalgumas esferas] como simultaneamente provoca um crescimento da sua soberania [noutras esferas]»³⁵.

³³ Young, Crawford (1976), *The Politics of Cultural Pluralism*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, p. 66. De notar, também, que a multi-nacionalidade é característica de muitos Estados modelares ocidentais e/ou europeus.

³⁴ Held, David (1997), «Democracy and Globalization», *Global Governance*, vol. 3, nº 3, p. 135.

³⁵ Held (1997), *idem*, p. 135

4. A existência, por influência dos outros factores, de uma grande omissão no reconhecimento de que os esforços em regular o diálogo entre o Sistema Estatal e a Cosmópolis produziram novas práticas que alguns apelidam de «governança global».

Partindo do princípio, como defende a ética solidarista, que a *universitas* de Estados está destinado a evoluir para a Cosmópolis, considerada a grande sociedade da humanidade, os valores da não-intervenção, da integridade territorial e da soberania, deixam de ser vistos como injunções autoritárias contra a interferência externa. O seu valor deriva da sua capacidade instrumental para a realização dos fins ambicionados por todos. A ideia de *universitas* implica o direito de intervenção nos casos onde os membros se desviam dos fins comuns da associação. Este foi o argumento utilizado pelos defensores da intervenção da NATO no Kosovo. Alguns autores solidaristas vão ainda mais longe, considerando que, em certos casos, a aplicação da tutela internacional seria o ideal. O facto de Kosovo se ter tornado, na prática, num protectorado internacional, levou a que a tese solidarista do reavivar da tutela internacional tivesse um novo impulso.

As propostas visando a revitalização da tutela têm tido como base o facto do papel da ONU ter vindo a ser muito limitado perante o crescente número de guerras civis, que estão na origem de diversos «colapsos» estatais. Todavia, os moldes em que se assentam algumas dessas sugestões são distintos. Este é o caso de Guido de Marco e Michael Bartolo que propõem, por exemplo, que o Conselho de Tutela da ONU, mediante um mandato mais alargado, deve garantir a herança e as preocupações comuns da humanidade: o ambiente, a protecção das zonas extra-territoriais e os recursos do mar e dos fundos marinhos; o clima e os direitos das futuras gerações; bem como os direitos dos povos em situações onde existe uma completa ruptura do Estado³⁶. Assim, este Conselho se tornaria no maior e mais central

³⁶ Marco, Guido de; Bartolo, Michael *apud* Alger, Chadwick F. (1998); «Failed States and the Failure of States: Self-Determination, States, Nations and Global Governance», *Paper for the «Failed States» Conference*, Purdue University, Florence, February 25-27.

órgão da ONU na área dos Direitos Humanos e do Ambiente, não se reduzindo apenas à tutela de Estados «falhados» ou em perigo de falhanço.

Outros autores, como Gerald Helman e Steven Ratner, incidem na defesa da aplicação do regime de «protectorado» (*conservatorship*), pela ONU, aos Estados que estão em situação de «colapso», «fragilidade» ou «falhanço». Porém, o que caracteriza Helman e Ratner é o facto de proporem três modelos de «protectorado» para três tipos de situações que definem como sendo: a dos Estados «falhados», a dos «Estados em decomposição», e a dos «Estados recentemente independentes». Esses modelos são, respectivamente, a «assistência governamental» (*governance assistance*), a «delegação de algumas funções governamentais» e a «tutela directa» (*trusteeship*) da ONU³⁷. Este último modelo proposto é o mais radical e inovador tendo em conta que, como já vimos, a Carta da ONU não prevê este tipo de tutela³⁸. Helman e Ratner são de opinião que limitar este regime aos territórios não autónomos constitui uma premissa errada, já que esse tipo de territórios não são os únicos a necessitarem de protecção por parte da ONU, apreciando que a aplicação, quando necessário, do protectorado, contribuiria para o cumprimento de alguns dos princípios da Carta desta organização, tais como a promoção dos direitos humanos, da estabilidade das relações internacionais e da cooperação internacional. Segundo estes autores, a intervenção externa nestes Estados e a posterior instauração do sistema de protectorado, visando pôr cobro às situações onde estiverem a ser produzidas maciças violações de direitos humanos, ou situações susceptíveis de pôr em perigo a estabilidade regional, deve ser feita independentemente da oposição, ou não, do Estado-alvo³⁹. Por outras palavras, quando o Estado estiver a suicidar-se (eles citam o exemplo do regime dos Khmers Vermelhos na Camboja), o princípio da soberania estatal deveria ceder perante a intervenção da ONU.

³⁷ Helman, G.; Ratner, S. (1993), «Saving failed States», *Foreign Policy*, nº 21, p. 3.

³⁸ Roberts e Kingsbury (1993), *idem*, p. 501.

³⁹ Helman e Ratner (1993), *idem*, p. 3.

Para William Bain, não há nada de incoerente, lógica ou moralmente, acerca da constituição e justificação da sociedade internacional como sendo uma *universitas* de Estados, desde que os membros concordem sobre os fins que irão procurar alcançar em conjunto⁴⁰. No entanto, mesmo partindo do princípio de que esse tipo de consenso possa ser alcançado pelos Estados, ele estaria longe de ser autêntico, na medida em que assumir tal autenticidade seria um ignorar ostensivo da inerente desigualdade e diversidade que existe no seio da sociedade internacional. Esses factores levam a que a interferência das grandes potências mundiais nos assuntos de outros Estados seja fatal, no sentido de os «convencer» ou «coagir», de diversas formas, a seguirem a linha de orientação dominante, ou seja, sobre os fins por eles delineados. Como podemos ver, o facto das bases em que se poderá assentar a *universitas* de Estados e, a posterior Cosmópolis, estarem minados ou corroídos por essas contradições, leva a que a sua construção seja muito artificial.

Por outro lado, o facto da *universitas* de Estados se debruçar mais sobre a elevação da «unidade humana» do que sobre a salvaguarda da «diferença humana», não deixa de causar, do nosso ponto de vista, alguma estranheza, tendo em consideração que o nosso planeta continua e vai continuar a ser marcado pela diferença e diversidade. Esta questão é crucial quando analisamos a relação entre o solidarismo ético e a prática da guerra, ou o uso da força militar. É evidente que a preservação da paz constitui, provavelmente, a mais fundamental e mais duradoura justificação da actual sociedade internacional. Contudo, a existência de alguns actores internacionais poderosos que estão determinados a agir como se a sociedade internacional fosse, efectivamente, uma *universitas* de Estados, induz a que estejam mais inclinados a engendrar «cruzadas» morais do que a promover a paz. Como é óbvio, numa cruzada moral o mundo é visto de forma desqualificada, distorcida e sem moderação, identificando as aspirações particulares com as do planeta inteiro. Como exemplo, surge a seguinte declaração de Tony Blair:

⁴⁰ Bain (2001), *idem*.

Não mais a nossa existência como Estados estará sob ameaça. Agora as nossas acções são guiadas pela combinação subtil de interesses e propósitos morais mútuos, na defesa dos valores que partilhámos. No final, os valores e os interesses fundem-se. Se pudermos estabelecer e difundir os valores da liberdade, do domínio do direito, dos direitos humanos e de uma sociedade aberta, então isso, também, fará parte dos nossos interesses nacionais. A expansão dos nossos valores torna-nos seguros⁴¹.

O cruzado moral procura reprimir a diferença, não porque esta contribua, necessariamente, para a desordem ou insegurança, mas porque é identificada com o erro. A inexistência de um consenso sobre os fins da vida, leva a que os valores defendidos por Blair e por outros actores internacionais, como é o caso de EUA, se aproximem mais da re-emergência do *standard* da civilização ocidental e da re-colonização em vez de contribuírem para a emergência de novos *standards* de legitimidade internacional, entre os quais o reconhecimento e respeito pela diferença se postulam como dos principais. Para Berlin, a cruzada moral deixou, de forma definitiva, a sua duradoura marca na história da sociedade internacional. Esta narrativa está ligada a um grupo de pessoas que ficam tão impressionadas com os seus próprios feitos que assumem que os seus hábitos, costumes, tradições e valores, constituem o *standard* de perfeição para todos os seres humanos, utilizando a força, inclusive, para os poder impôr⁴².

3. Para Lá do Pluralismo e Solidarismo Ético: um Olhar Crítico

Concordamos com Chadwick F. Alger quando ele defende que «aqueles que interpretam a necessidade, ou mesmo a possibi-

⁴¹ Blair, Tony (1999), «Doctrine of the International Community», *Speech to the Economic Club of Chicago*, 22 April, Foreign and Commonwealth Office, London, p. 6: «No longer is our existence as states under threat. Now our actions are guided by a more subtle blend of mutual self interest and moral purpose in defending the values we cherish. In the end values and interests merge. If we can establish and spread the values of liberty, the rule of law, human rights and an open society then that is in our national interest too. The spread of our values makes us safer» *apud* Bain (2001), *idem*, p. 24.

⁴² Berlin, Isaiah (1991), «The Pursuit of the Ideal», in Hardy, Henry (ed.), *The Crooked Timber of Humanity*. London: Fontana Press, p. 11.

lidade de fazer a escolha entre Vestefália e Cosmópolis, são vítimas de uma visão excessivamente simplificada de como a vida humana é organizada»⁴³. Isso não significa que quer a perspectiva da ética internacional pluralista quer a ética internacional solidarista sejam completamente descartáveis no que concerne à problemática dos Estados «frágeis», «falhados» ou «colapsados». Pelo contrário, defendemos que alguns dos seus componentes têm alguma relevância teórica e potencialidade prática. Mas para tal é absolutamente necessário que sejam reconfigurados no âmbito da elaboração de uma visão complementar ou alternativa, que supere as duas perspectivas. Não sendo possível abarcar, aqui, esta tarefa, vamos lançar apenas algumas pistas de reflexão neste sentido.

Começando pela perspectiva da ética pluralista, vimos acima que ela se pauta essencialmente pela defesa de valores como a soberania estatal, integridade territorial e não-intervenção, impedindo qualquer acção colectiva ou multilateral da sociedade internacional, visando pôr cobro a situação dos Estados «falhados», o que originou justificadas críticas de nossa parte apesar de, como iremos ver, não sermos apologistas de intervenções multilaterais, que sigam o modelo em vigor no sistema internacional. Apesar dessas críticas, não podemos negar que o fim proposto com a defesa dos referidos valores, que é a preservação da diferença entre os povos, seja inteiramente válido. Não obstante, isso não significa que sejamos ingênuos ao ponto de não vislumbrarmos que o verdadeiro propósito dos defensores desta perspectiva constitui a defesa da preservação da actual estrutura do sistema internacional, na qual, apesar de vários constrangimentos, só alguns Estados ditam as regras do jogo.

Numa perspectiva que realmente dê importância à preservação da diferença e da diversidade planetária, e que queira se aproximar de uma elucidação acerca do problema epistemológico que está em

⁴³ Alger, Chadwick F. (2000), «Problem Solving Potential Emerging Out of the Dialogue Between Westphalia and Cosmopolis: New Norms, Expanding Knowledge, and More Distant Involvement of Local Governments», *Paper for the «Failed States» Conference*, Florence, April 7-10.

jogo no dilema ético colocado pelo suposto «confronto de culturas», defendemos a adopção do «perspectivismo hermenêutico», solução proposta pelo filósofo Fidel Tubino Arias-Schoreiber⁴⁴. Por um lado, a perspectiva da ética pluralista, ao legitimar um sistema internacional que privilegia a hegemonia, contribui para que, quando se cruzarem os horizontes morais de compreensão dos paradigmas culturais, se instale uma «inter-culturalidade negativa» e a perda de uma perspectiva crítica. Por outras palavras, contribui para o conflito inter-cultural e a imposição de um paradigma cultural, sendo o que acontece quando, perante a colisão de formas distintas de organizações económicas, políticas, sociais e culturais, se opta pela imposição da concepção do Estado moderno e ocidental. Por outro lado, e inversamente, o «perspectivismo hermenêutico», proposto por Arias-Schoreiber, pugna por um diálogo inter-cultural, por uma apropriação recíproca, selectiva e crítica, que conduza ao enriquecimento e auto-transformação dos paradigmas culturais que estão nos alicerces das concepções de formas de organização em colisão. Xavier Albó denomina esse diálogo de «inter-culturalidade positiva»⁴⁵. Nesse âmbito, do ponto de vista filosófico, já não é apenas a tolerância do «Outro» que está em jogo, mas sim a opção pela própria auto-criação mediante a interacção com esse outro. Ao velho tema do respeito pelo Outro associa-se, não sem conflito, a nova aventura de nos auto-mirarmos com os olhos do Outro. E, entrar nessa olhadela do Outro, faz com que nós sejamos o Outro a respeito de nós mesmos. A isso, Martin Hopenhayan denomina de «trans-culturalização»⁴⁶.

Para além do «perspectivismo hermenêutico» do filósofo Arias-Schoreiber, defendemos, também, a adopção alternativa e complementar de um método hermenêutico que vem do campo da sociologia e

⁴⁴ Arias-Schoreiber, Fidel Tubino (2001), «Pluralismo Jurídico, Relativismo e Perspectivismo Moral», *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, nº 28, 323-32.

⁴⁵ Albó, Xavier (1999), «Iguales Aunque Diferentes», *La Paz*, CIPCA, p. 86

⁴⁶ Hopenhayan, Martin (1993), *Transculturalidad y Diferencia*, *Cinta de Moebio*, 7. Disponível em: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/TRANSCULTURALIDAD%20Y%20DIFERENCIA-HOPENHAYN.pdf> [acedido a 14 de Setembro de 2010].

que nos permite, igualmente, procurar atingir uma inter-culturalidade de carácter positivo. Esse método é proposto por Boaventura de Sousa Santos, que o designa de «hermenêutica diatópica». Esta não tem como objectivo «(...) atingir a completude - um objectivo inatingível - mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Nisto reside o seu carácter diatópico»⁴⁷. Consideramos ser fulcral a adopção dessa consciência no debate que, actualmente, se desenrola no campo da ciência política e das relações internacionais sobre as formas de organização política e social, de forma a evitar a onda de «canibalização» de alternativas que vem ocorrendo por este mundo e, por outro lado, contribuir para uma apropriação inter-cultural genuína e emancipadora.

No que diz respeito a ética internacional solidarista, as críticas feitas por nós aos seus teóricos por defenderem a existência de uma *universitas* de Estados em trânsito para a Cosmópolis, não impede que encontremos alguns elementos de considerável potencial analítico. A recolha destes últimos exige, contudo, uma análise e separação crítica das influências teóricas que essa perspectiva recebe, no nosso entendimento, nomeadamente do «cosmopolitismo legal», do «cosmopolitismo liberal» e do «cosmopolitismo democrático».

Começando pelo «cosmopolitismo legal» (*legal cosmopolitanism*), a sua aproximação à corrente solidarista evidencia-se pelo facto de, similarmente aos solidaristas que defendem a diluição da *Universitas* de Estados na Cosmópolis, tida como a grande sociedade da humanidade, os cosmopolitistas legais também defendem a possibilidade de existência de um «Estado mundial ou universal», inspirando-se na crença de um dos seus grandes teóricos, Hans Kel-

⁴⁷ Santos, Boaventura de Sousa Santos (1997), «Por Uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 48, p. 23. Este autor defende ainda, noutra ocasião, que a melhor forma de maximizar a interculturalidade sem cair no relativismo cultural e epistemológico, é através da construção de uma posição ética e política sem fundá-la num princípio absoluto. Isso consegue-se, como é óbvio, mediante a hermenêutica diatópica, in Santos (2004), «Do Pós-Moderno ao Pós-Colonial: E Para Além de Um e Outro», *Texto de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, Coimbra: Universidade de Coimbra.

sen⁴⁸. Só que o atributo «legal» desta corrente surge do facto de só a partir da supremacia mundial do direito internacional é que se pode inferir a possibilidade de existência deste Estado. Segundo Danilo Zolo, ao conferir ao direito uma «ideia ética suprema» num mundo onde exista um «Estado mundial», Kelsen insere-se numa onda histórica profética que se depreende da sua afirmação de que «tal como para uma concepção objectivista da vida o conceito ético do homem é a humanidade, também para uma objectivista teoria do direito, o conceito de direito é identificado com o do direito internacional e, precisamente por esta razão, é, ao mesmo tempo, também um conceito ético»⁴⁹. Ao ser incluído num cenário do primado do direito internacional, a doutrina dos direitos humanos contribui na construção da «perspectiva da cidadania cosmopolita: uma cidadania e um sistema legal sem fronteiras, onde os direitos fundamentais (civis, políticos, sociais e culturais) de todos os povos, na qualidade de seres racionais e de ‘pessoas’, são reconhecidos e protegidos». Ou seja, segundo Zolo, «a doutrina dos direitos humanos concorda, no sentido Kelseniano e Kantiano, com a ideia ética da comunidade universal de *civitas maxima* na qual todos os povos são membros»⁵⁰.

É neste ponto que se nota, por sua vez, a influência do «cosmopolitismo liberal» (*liberal cosmopolitanism*) na ética solidarista.

⁴⁸ Kelsen, H. *apud* Zolo, Danilo (1997), *Cosmopolis: Prospects for World Government*. Cambridge: Polity Press, p. 100. Segundo Zolo, o «Cosmopolitismo legal» assenta-se em «quatro teses normativas»: «1. Primazia do Direito Internacional e a progressiva redução da soberania dos Estados, considerado o maior obstáculo à prossecução de uma ordem legal; 2. Centralismo jurisdicional – no sentido da primazia do Direito Internacional ser verdadeiramente estabelecido é preciso que seja complementado com o desenvolvimento de normas e corpos centralizados para a verificação e aplicação coerciva do direito, o que actualmente não existe ou é ineficiente; 3. «Pacifismo legal» que procura aplicar limitações à guerra e aos seus efeitos destrutivos mediante o desenvolvimento e aplicação efectiva do Direito Internacional positivo como *just contra bellum*, como proibição legal da guerra; 4. «Constitucionalismo global» que está cuidadosamente ligado à teoria dos Direitos Humanos e enfatiza a habilidade de instituições supranacionais centralizadas para salvaguardar as liberdades fundamentais dos indivíduos que os Estados mostraram que são incapazes de proteger», *idem*, p. 97.

⁴⁹ Kelsen *apud* Zolo (1997), *idem*, p. 100: «Just as for an objectivistic conception of life the ethical concept of man is humanity, so for an objectivistic theory of law the concept of law is identified with that of international law, and for precisely this reason is at the same time also an ethical concept».

⁵⁰ Zolo (1997), *idem*, p.115.

Como vimos, esta defende que com a evolução da *universitas* de Estados para a Cosmópolis, os valores da não-intervenção, da integridade territorial e da soberania, deixam de ser vistos como imposições despóticas contra a interferência externa, possibilitando a aplicação do direito de intervenção visando a protecção dos direitos humanos e, inclusive a aplicação da tutela internacional. De forma similar, a concepção ética da ordem mundial do cosmopolitismo liberal (tida como a versão mais radical do liberalismo internacional) defende a intervenção humanitária como forma de fazer prevalecer a doutrina dos direitos humanos universais sobre a soberania estatal⁵¹. Dada a instrumentalização desta corrente por parte dos principais instigadores da governação global neoliberal, com o fito de não declinar, mas sim legitimar a possibilidade da intervenção humanitária unilateral, o cosmopolitismo liberal (e de maneira geral, o liberalismo internacional), em vez de uma teoria explicativa, surge como ideologia vital «que legitima uma ordem mundial [neo]liberal e dissimula a dominação do mais forte, quer sejam Estados hegemónicos ou o capitalismo global hegemónico, sobre o resto do planeta»⁵².

Apesar destas críticas, pensamos que, em si, a ideia da intervenção e da aplicação da tutela internacional não são simplesmente e radicalmente rejeitáveis, em quaisquer circunstâncias. O que defendemos, de forma intransigente, afastando-nos dos pluralistas, é que, no actual figurino do sistema internacional, essas possibilidades, nomeadamente a aplicação da tutela, devem estar fora de cogitação, mesmo num cenário multilateralista, pelas seguintes razões:

1. «O problema, de natureza política e não técnica, de fixar os critérios sob as quais um Estado deveria ser incluído na categoria de ‘falhado’ ou ‘em decomposição’» no sentido

⁵¹ McGrew (2002), *idem*, p. 282.

⁵² Zolo (1997), *idem*, p. 115. Cf. também McGrew (2002), *idem*, p. 284. Apesar da crítica de Zolo ao conteúdo ocidental do projecto cosmopolita, isso não o iliba, e a outros autores da corrente neo-realista, do facto da visão neo-realista presente na ética internacional pluralista acabar por, também, legitimar a hegemonia ocidental. Ou seja, nota-se que tantos os solidaristas como os pluralistas não conseguem, ou não querem, pôr seriamente em causa essa hegemonia.

de lhe aplicar a tutela, sem esquecer os vários termos ou conceitos propostos por inúmeros autores para definir essas situações, como já foi visto neste trabalho. «Quais seriam esses critérios? Dados económicos? Graves, amplas e persistentes violações de direitos humanos? Fomes Crónicas? Guerras Civis ou simplesmente conflitos de baixa intensidade?» Como se pode constatar, as interrogações poderiam não acabar por aqui.

2. «O problema da criação de um órgão *ad hoc* no seio da ONU que tenha como missão o exercício do ‘protectorado’. Descartadas a Assembleia Geral e o Conselho Económico e Social devido a sua grande dimensão, ficaria o Conselho de Segurança com missão de controlo sobre o dito futuro órgão».
3. «O problema dos meios humanos e financeiros para que possa cumprir a sua missão»⁵³.
4. O problema de o protectorado poder converter-se numa nova forma de regime «colonial» patrocinada pela ONU. Por outras palavras, torna-se difícil a sua delimitação espaço-temporal.

O facto de não descartarmos, inteiramente, a ideia da intervenção e da aplicação da tutela internacional, tem a ver com o facto de as considerarmos, porventura, legítimas, caso sejam verificadas essencialmente duas condições:

- 1ª. A existência de um sistema internacional, que pode ter outra designação qualquer neste caso, que albergue e reconheça a existência de uma diversidade de formas autónomas de organizações políticas e sociais para além e fora do Estado moderno, consoante as abordagens do «perspectivismo hermenêutico» e da «hermenêutica diatópica».
- 2ª. Ao contrário do sistema legal, no qual se baseia a ONU - que, com efeito, «é um sistema que, longe da declaração equivocada e idealista acerca da ‘igualdade soberana de todos os

⁵³ Helman e Ratner (1993), *idem*, p. 3.

membros' contida no artigo 2º, toma como verdadeiro fundamento o critério da desigualdade formal dos seus membros, dando, no sentido técnico do termo, privilégio a alguns dos membros ou, como Kelsen poderia dizer, um excedente de valor legal»⁵⁴ - é imperativo a existência de um sistema normativo que se adeque ao sistema internacional, idealizado acima e no qual os valores de equidade, respeito mútuo, e de obrigações comuns (vulgo, multilateralismo) deixem de ser fórmulas vazias e essencialistas para serem, digamos, necessidades básicas para o convívio intra-planetário.

Por fim, o cosmopolitismo democrático (*democratic cosmopolitanism*) aproxima-se da ética pluralista pelo facto de ambos se guiarem pelo princípio da moralidade cosmopolita, sendo que o primeiro, segundo McGrew, «filosoficamente, pressupõe que o cosmopolitismo moral (que todos os indivíduos são membros de uma comunidade moral universal) implica, necessariamente, o cosmopolitismo político ou institucional (que as estruturas políticas globais são essenciais à realização dos princípios cosmopolitas), de tal forma que em termos políticos práticos ou éticos eles são inseparáveis ou mutuamente constitutivos»⁵⁵. Contudo, existem dois aspectos presentes no cosmopolitismo democrático que são negligenciados pelos teóricos da ética internacional solidarista: O primeiro constitui o papel conferido ao direito pelo cosmopolitismo democrático. David Held, um dos principais teóricos desta corrente (e/ou da democracia cosmopolita), defende - ao contrário dos cosmopolitistas legais, que atribuem importância suprema ao direito internacional -, a existência de um «direito cosmopolita» que é um «'complemento necessário' aos códigos do Direito Nacional do Direito Internacional, [e] a base na qual os dogmas culturais, religiosos e políticos podem ser testados de modo a se construir uma ordem cosmopolita»⁵⁶. O segundo as-

⁵⁴ Zolo (1997), *idem*, p. 101.

⁵⁵ McGrew (2002), *idem*, p. 281.

⁵⁶ Held, David (2002), «Cosmopolitanism: Ideas, Realities and Deficits», in Held e McGrew (*orgs.*), *idem*, p. 310.

pecto prende-se com o facto dos pensadores, como Held, utilizarem «o cosmopolitismo, em último caso, para conotar o espaço político e ético que estabelecem os termos de referência para o reconhecimento do valor moral igualitário dos povos, que constituem a administração activa destes e que são imprescindíveis para a sua autonomia e desenvolvimento»⁵⁷. Apesar de reconhecer, tal como os solidaristas, que o cosmopolitismo «é construído sob princípios que podem ser, razoavelmente, assentes na defesa de ideias básicas que enfatizem a dignidade, respeito, a prioridade das necessidades básicas, etc.», Held demarca-se dos solidaristas éticos e das outras versões do cosmopolitismo, como é caso do cosmopolitismo liberal, ao defender que o cosmopolitismo democrático «deve também reconhecer que o significado dessas ideias não deve ser especificado para um e para todos. Isso quer dizer que a conotação dessas ideias básicas não pode ser separada da complexidade hermenêutica das tradições, com as suas estruturas culturais e temporais»⁵⁸.

Vale a pena referir que não deixamos de criticar o cosmopolitismo democrático, por não se opor à possibilidade de existência de um Estado global (vulgo «estruturas políticas globais») ou Cosmópolis. Esta é uma crítica que se estende a outras correntes do cosmopolitismo, por ignorarem ostensivamente o facto de que para se forjar um Estado realmente universal, a partir de Estados nacionais, é fundamental que estes não só dominem todos os cantos do globo, mas que tenham características similares e homogêneas, aspectos que, como se infere, estão longe de ocorrer⁵⁹. Todavia, consideramos que os dois aspectos do cosmopolitismo democrático, acima referidos, podem ser aproveitados na construção de uma perspectiva que supere as principais limitações, tanto da ética internacional pluralista, como da ética internacional solidarista, tendo como alicerces, obviamente, a abordagem do «perspectivismo hermenêutico» e da «hermenêutica diatópica».

⁵⁷ Held (2002), *idem*, p. 313.

⁵⁸ Held (2002), *ibidem*, p. 313.

⁵⁹ Cf. Varela (2005), *idem*.